[Réponse à une enquête sur Dieu]

UN MOT EN QUATRE LETTRES

1

« Dieu » est un mot. Ce mot se compose, en français, de quatre lettres — trois voyelles et une consonne : « d-i-e-u ». Il possède un féminin (« déesse ») et un pluriel (« dieux »). Dans le système des langues indo-européennes, ce terme désigne les êtres supérieurs auxquels l'homme rend un culte. La désignation commune la plus ancienne, tant pour la forme que pour le contenu, est « **deyw-ó-* », dont le sens exact est « celui du ciel diurne », puis par extension « être brillant, lumineux ». Cette désignation renvoie au stade de la « religion cosmique » des Indo-Européens. On la retrouve dans le sanskrit *dyâus*, le hittite *sius*, l'adjectif grec *díos*, le lithuanien *dievas*, les noms de Zeus et de Jupiter (Iuppiter), etc. Les autres désignations sont plus récentes, comme le slave « **bogu* », qui résulte d'un emprunt à l'iranien, ou le germanique « **guda-* » (cf. all. *Gott*, angl. *god*, dan. *gud*). Ce dernier terme, dont le genre neutre est incompatible avec la désignation directe de divinités personnelles, est un adjectif probablement dérivé de « **ghew*, verser », avec le sens possible de « libation ». Le grec « *theós* » est également une désignation indirecte, peut-être comme « destin ».

Les dieux, dans l'espace indo-européen, sont à la fois des forces, des puissances, et des figures exemplaires. Aucun d'entre eux ne fait sens par lui-même ; le sens provient des rapports qu'ils ont entre eux. Il n'y a pas lieu de croire à leur existence, mais de s'éveiller à leur présence. Ils ne dispensent pas des vérités, mais des certitudes. Ils s'éprouvent, mais ne se prouvent pas. Ils ne sont pas radicalement différents des hommes, mais les hommes ne sont pas pour autant des dieux. Ils attestent de la solidarité de tout ce qui est, de tous les niveaux et de toutes les dimensions du réel, mais ils ne se confondent pas non plus avec le monde. Ils ne sont pas la « valeur suprême », mais ce

par quoi il y a quelque chose qui vaut.

La Bible ignore absolument l'existence d'un « dieu ». Elle connaît un être suprême, El, auquel elle attribue trois désignations différentes : Eloha ou Elohîm ('LHYM), Adonaî et IHVH (YHWH), parfois abrégé en Yah ou Yahou. Le sens d'El, qui appartient au vocabulaire commun des peuples sémitiques, reste controversé. Elohîm, qui représente un pluriel, est la forme la plus employée dans la Torah. Elle nomme le plus souvent l'être suprême dans ses manifestations et fait de lui le créateur du monde. Adonaî est le pluriel d'Adôn, « Maître ». Les Septante l'ont traduit par « *Kyrios*, Seigneur ». IHVH est une formule sacrée, le Tétragramme imprononçable, qui correspond à l'Elôhim des ancêtres d'Israël (Exode 3, 13-15). Il contient toutes les formes modales actives du verbe « être » (HYH) (1). Des substituts révérenciels comme Iahvé (Yahvé, Yahveh) ou Jehovah en représentent des tentatives de restitution modernes.

L'être suprême dont parle la Bible est évidemment différent des dieux de l'espace indo-européen. C'est un « Dieu » moral, un « Dieu » créateur, un « Dieu » qui se révèle historiquement, et dont le rapport au monde implique un début et une fin absolus de ce monde. La théologie chrétienne le définit classiquement comme un être personnel d'une infinie perfection, qui a créé tout ce qui existe à partir du néant (sans se confondre lui-même avec sa création), et qui appelle l'homme à « faire son salut » en respectant ses « commandements ». Toutes caractéristiques parfaitement étrangères aux dieux du paganisme.

Dans le paganisme, les dieux ne se confondent pas avec l'Etre. Ils ne sont pas la cause de tous les étants. Heidegger, dans le même esprit, dira en 1951 : « Etre et Dieu ne sont pas identiques, et je ne tenterai jamais de penser l'essence de Dieu au moyen de l'Etre [...] Je crois que l'Etre ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'Etre qu'elle fulgure, ce qui ne signifie à aucun prix que l'Etre puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu » (2). Heidegger veut dire par là que c'est dans l'Etre que le dieu peut venir, mais qu'il ne vient pas comme le dernier mot de l'Etre. La théologie chrétienne, au contraire, identifie l'Etre au Dieu créateur, faisant de celui-ci le fondement premier et inconditionné, la cause absolue et infinie de tous les étants (3). Ce faisant, le christianisme se condamne à ne pouvoir se déployer sur l'horizon ontologique auquel appelle le mystère de l'Etre.

Les langues indo-européennes ne disposent en toute rigueur d'aucun terme pour désigner l'être suprême du monothéisme biblique. L'attribution à ce dernier du mot « dieu », agrémenté d'une majuscule et de surcroît arbitrairement privé de féminin comme de pluriel, est une convention parfaitement arbitraire : là où l'on a pris l'habitude de lire « Iahvé ton Dieu »

(Dt. 18, 15), il faut lire en réalité, selon le texte hébraïque : « Iahvé Adonaî, ton Elohîm ». Une telle traduction vide le mot « dieu » de son sens d'origine pour lui en attribuer un autre. Elle crée l'illusion que toutes les religions ont un « Dieu » et qu'elles ne diffèrent que par la façon de le nommer, dissimulant du même coup le fait qu'au moyen d'un même mot on désigne des réalités totalement différentes. Qui veut parler de « Dieu » doit être conscient de cette ambiguïté.

2

De même que je ne crois pas un instant que « Dieu » soit un terme dont on trouverait l'équivalent dans toutes les religions, je ne crois pas non plus que tous les systèmes de croyance soient des « religions », et moins encore qu'il existe entre elles une « unité transcendantale » qui permettrait de les regarder comme mutuellement compatibles à partir d'un noyau essentiel commun dont l'identification fournirait une structure unificatrice d'intelligibilité de toutes les croyances. C'est cependant un penchant particulièrement répandu aujourd'hui que de considérer « les religions » comme des systèmes qui se borneraient à approcher par des voies différentes une même réalité fondamentale. Toutes les « encyclopédies des religions » disponibles sur le marché reposent plus ou moins sur cette erreur de perspective, qui consiste à poser une catégorie universelle artificielle (« la religion »), puis à énumérer et à décrire un certain nombre de croyances, de règles et de comportements collectifs comme autant d'illustrations de cette catégorie.

La division des « religions » en polythéismes, monothéismes, animismes, fétichismes, etc. n'est pas moins conventionnelles. Le trait essentiel du christianisme n'est pas le monothéisme, mais l'idéologie de la coupure (entre l'Etre et le monde, entre le monde et l'homme, entre l'immanence et la transcendance, l'âme et le corps, le temporel et le spirituel, l'être et le devenir, etc.) et le fait que l'existence de Dieu y soit posée comme inséparable d'une problématique universelle de salut. Une autre catégorisation pourrait d'ailleurs consister à distinguer, comme irréductibles les unes aux autres, les religions « natives » (comme le paganisme) et les religions universalistes (comme le christianisme ou l'islam). Elle permettrait d'expliquer, dans le judaïsme, la naissance du christianisme à partir de la prédication paulinienne ou du milieu baptiste.

Le christianisme nous a habitués à penser qu'il n'y a pas de religion sans un Dieu sauveur, et que la morale ne trouve de véritable fondement que religieux (Dostoïevsky fait dire à Karamazov : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis »). Ces deux affirmations sont aussi erronées l'une que l'autre. Le bouddhisme se préoccupe grandement de la délivrance de la douleur engendrée par les désirs et les passions (l'« illusion »), mais il est fondamentalement indifférent au problème de Dieu : la loi du *karma* n'a rien à voir avec le jugement d'une

divnité qui surveillerait le comportement moral. Les dieux (*kami*) du shintoïsme s'apparentent à des esprits ou à des forces qu'il convient de se concilier, mais n'interviennent ni dans la création ni dans le salut. Les fidèles de Confucius considèrent comme sacré le respect des ancêtres sans se croire tenus de spéculer sur un monde divin. Les piliers de leur croyance sont seulement l'amour des autres (*ren*) et la vertu (*de*). Le jaïnisme ne connaît pareillement aucun dieu qui aurait créé l'univers ou interviendrait dans le salut des hommes. Le taoïsme fait du Tao un principe éternel régulateur de l'univers, qui n'a pas le moindre rapport avec le Dieu des chrétiens.

Même dans les religions abrahamiques, c'est à mon sens une erreur de croire que les juifs, les chrétiens et les musulmans professent trois conceptions différentes du même « Dieu ». La vérité est qu'ils n'honorent nullement le même Dieu. Historiquement parlant, le christianisme est une religion de règne, l'islam une religion de conquête, le judaïsme une religion de survie. Le christianisme présente en outre cette particularité de se fonder sur le postulat d'existence d'un homme (Jésus) dont nous ne savons rien. (La valeur historique des évangiles canoniques est nulle, leur valeur littéraire encore plus nulle, tandis que leur valeur spirituelle est médiocre). Par rapport au protestantisme, qui est une religion de la conscience, le catholicisme remplace l'expérience scripturaire par l'expérience sacramentelle. Il implique par là l'institution, donc l'extériorité — ce en quoi il est fondamentalement méditerranéen. Quant au judaïsme, où l'universalisme élargit et prolonge le particularisme, et non l'inverse, il n'est certainement pas une « religion » au sens que les chrétiens donnent à ce terme (4). Ignorant l'orthodoxie, si importante dans le christianisme, il est avant tout une orthopraxie, fondée sur l'observance des *mitsvoth*, orientée vers la séparation et la sélection, et par là vers la survie. Etre juif, c'est faire partie intégrante du « peuple saint » (*goï quadoch*) et du « royaume des prêtres » (*mamlé'het kohanim*). L'appartenance y compte plus que la croyance : dans le christianisme, on peut être croyant sans être pratiquant, dans le judaïsme on peut être pratiquant sans être « croyant ». Le judaïsme se refuse par ailleurs à faire fond sur le sentiment, toujours trop lié à la nature, mais s'adresse d'abord à la raison. Il attache avant tout du prix à la vie, et récuse tout lien entre le culte et la mort, ce pourquoi il rejette le martyre ou l'idée que la croyance ait pour but d'apprendre à mourir, et n'admet pas que le « royaume des cieux » ne puisse advenir qu'une fois l'humanité éteinte. Il ne place pas le salut dans l'autre monde, mais veut « réparer » celui-ci (*tikkun olam*). Le « dialogue judéo-chrétien » ne peut dès lors déboucher sur rien.

Si les différentes croyances ne sont pas substantiellement des branches issues d'un même tronc, le mot même de « religion », comme catégorie générale, devient problématique. Les explications étymologiques ne nous éclairent que sur le sens d'un mot (*religio*) à l'intérieur d'un système de langues donné. Elles ne nous disent rien de la signification exacte des termes par lesquels nous croyons pouvoir traduire ce mot dans d'autres systèmes. On

peut certes toujours définir « la religion » en référence à la « transcendance », au « surnaturel », aux « préoccupations ultimes », à la distinction du « sacré » et du « profane », etc., mais ces expressions ne nous permettent nullement de comprendre ce que l'on doit entendre réellement par « religion ». Dire que toutes les religions impliquent la croyance en une réalité transcendante par rapport au vécu empirique ne nous renseigne pas sur cette réalité. Quant à l'observation extérieure, elle permet de définir des formes religieuses, mais certainement pas de comprendre ce qu'est « la religion » pour celui qui ne la considère précisément pas comme une croyance, mais comme ce qui oriente sa vie.

La difficulté se renforce l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons de connaître avec précision l'origine du « fait religieux ». Les chercheurs du XIXe siècle (Muller, Tylor, Frazer, Spencer, Durkheim, etc.) s'y sont essayés sans grand succès. Les théories qui prétendent expliquer « à quoi sert » un système de croyances ou comment « fonctionne » le fait religieux ne font que repousser le problème. La disposition à croire à une réalité excédant l'humaine condition et transcendant l'existence immédiate, disposition d'ailleurs toujours discutée, semble faire de l'homme, dès lors défini comme *homo religiosus*, un être « naturellement religieux ». Le fait est que l'on ne connaît pas de période de l'histoire où l'homme ne se soit pas exprimé « religieusement » — même s'il y a toujours eu, sinon des incroyants, du moins des sceptiques et des indifférents. Cela ne signifie pas que « la religion » soit une catégorie signifiante par elle-même, mais que la disposition à croire possède une dimension bio-anthropologique distincte.

Les systèmes de croyances peuvent bien revêtir des formes similaires, qui renvoient à ce qu'il y a d'anthropologiquement commun à l'espèce humaine. Ils peuvent s'influencer mutuellement, donnant naissance à de nouveaux systèmes ou à des syncrétismes divers. Mais leur contenu reste pour l'essentiel irrémédiablement différent. Le christianisme s'est approprié de nombreuses pratiques païennes, ce qui n'a pas été sans modifier ses apparences extérieures, mais son noyau kérygmatique n'en est pas moins irréductible au paganisme. Une erreur courante est de croire qu'on peut isoler un système de croyances des données anthroposociales. Détachée de sa matrice culturelle, la « religion » devient un ensemble abstrait de symboles et de mythes, d'enseignements et de rites, qui n'a plus guère de rapports avec ce qu'elle signifie pour ceux qui la vivent dans leur existence concrète. C'est le principe même de la *conversion*. L'idée sous-jacente est qu'on peut adhérer (ou faire adhérer) à n'importe quelle croyance sans avoir à l'habiter dans sa particularité propre. La « religion » est en réalité indissociable d'un mode de vie général, d'une façon de voir le monde propre à chacune des cultures. La diversité des « religions » renvoie à la diversité des peuples.

L'athéisme est encore plus absurde que le théisme : tandis que ce dernier veut démontrer une existence absolue, il entend prouver une inexistence absolue, alors qu'en toute rigueur il peut seulement dire pourquoi les prétendues preuves de Dieu ne peuvent emporter la conviction. Fichte avait déjà montré qu'on ne peut parler de Dieu avec des propositions existentielles. La théologie chrétienne pense au contraire Dieu en termes de substance, dont on pourrait affirmer certains prédicats (sa bonté, sa toute-puissance, sa miséricorde, etc.). Dieu devient alors inévitablement un objet fini, ce qui est contradictoire par rapport à sa définition. Le Dieu des chrétiens est un Tout Autre sur lequel, parce qu'il est un Tout Autre, on ne peut rien dire. Prétendre tenir un discours sur Dieu tout en le présentant comme radicalement différent de toutes ses créatures est une entreprise nécessairement vaine. Au IXe siècle, Scot Erigène voyait plus juste quand il allait jusqu'à appliquer à Dieu le mot « Rien ». De ce point de vue, le Dieu inconnu (et inconnaissable) de la théologie apophatique a au moins pour lui le mérite de la cohérence. Un Dieu « prouvable », c'est-à-dire dépendant de la raison humaine, n'aurait en effet plus rien de divin. Or, s'il n'y a rien de dire de Dieu, parce qu'il est au-delà de tout dire, il est tout aussi absurde de le nier que d'affirmer son existence. Etre athée, en ce sens, c'est encore rester prisonnier de l'idée chrétienne que « Dieu » est de l'ordre de ce qui se démontre vrai ou faux. Il est une façon de nier Dieu qui se tient toujours dans la croyance révélée.

Mais l'athéisme est déjà présent dans la façon chrétienne de concevoir Dieu. « Le coup le plus rude contre Dieu, écrit Heidegger, n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de Dieu soit démontrée indémontrable, mais que le Dieu tenu pour réel soit érigé en valeur suprême » (5). Poser Dieu, assimilé à l'Etre, comme « valeur suprême » implique en effet qu'il n'y a plus de vérité de l'Etre. L'Etre devient objet de la volonté de puissance de l'homme comme déterminante de ce qui vaut. Il devient du même coup étant suprême, cause de tous les autres étants, tandis que la vérité est subjuguée, réduite au « bien » absolu qu'il est censé représenter. La vérité, en d'autres termes, est transformée en valeur. Or, ce qu'on institue en valeur est par là même arraché à l'Etre. Toute possibilité d'acheminement vers l'expérience de l'Etre disparaît en même temps.

L'athéisme, au sens plein du terme, est un pur produit de la modernité. Phénomène post-chrétien, il présuppose le christianisme en ce sens que c'est seulement dans ce dernier qu'il trouve sa propre condition de possibilité. Contrairement au paganisme, le christianisme pose le monde comme profane et Dieu comme sacré, établissant entre eux une distinction qualitative infinie. Or, c'est seulement quand Dieu a été pensé radicalement comme le Dieu chrétien qu'il peut être radicalement nié. C'est seulement la prise au sérieux de la transcendance radicale de Dieu qui rend possible l'immanence radicale d'un monde autonome posé comme « simple monde », dénué par lui-même de toute dimension sacrée, pur objet d'une volonté humaine d'appropriation et de

transformation par le biais d'une technique qui vise à l'« arraisonner », c'est-à-dire à le soumettre au principe de raison. C'est pourquoi, à l'inverse, il n'y a pas d'athéisme à proprement parler dans le paganisme, mais seulement une éventuelle indifférence au culte.

Le rapport de l'athéisme moderne au christianisme est un rapport de parenté critique. Avant de dégénérer en simple matérialisme pratique, l'athéisme moderne a retourné contre le christianisme ses propres armes, à commencer par le primat de la raison. Il a mené à son terme le procès de « désenchantement du monde » entamé par la désacralisation chrétienne du cosmos. Il a ramené sur terre les aspirations chrétiennes fondamentales (le bonheur remplaçant le salut, et l'avenir l'au-delà), c'est-à-dire qu'il lui a opposé ses propres valeurs désormais laïcisées, tout en prétendant se passer de sa clef de voûte : Dieu. Comme le dit René Girard, la modernité a rejeté la tradition chrétienne « au nom d'idéaux qu'elle accuse le christianisme de méconnaître et qu'elle croit incarner mieux que lui ». La modernité, paradoxalement, a opposé au christianisme une prétention à être plus chrétienne que lui. A l'être plus rationnellement, plus complètement, plus immédiatement.

4

L'« histoire de Dieu » dans le monde occidental se laisse résumer aisément. Les dieux ont d'abord été remplacés par Dieu, au terme d'une longue lutte d'influence dont le christianisme est officiellement sorti vainqueur. Le Dieu chrétien a ensuite perdu progressivement de sa crédibilité et vu s'affaiblir son emprise. Le Dieu dont Nietzsche proclame la « mort » en 1886 n'est que ce Dieu moral, le Dieu de la métaphysique occidentale. Mais sa mort dans la conscience collective a rendu cette conscience malheureuse. Le Dieu « mort » a continué de s'y inscrire en creux, en y laissant un manque. Pour combler ce manque, la modernité a inventé une série de substituts profanes (le Peuple, la Nation, la Patrie, la Classe, la Race, le Progrès, la Révolution, etc.) qui, tous sans exception, se sont révélés inaptes à servir d'absolus de rechange. Les espérances investies dans l'action politique (où l'on entrait « comme en religion ») n'ont engendré que la désillusion, le découragement, et parfois l'horreur. Le décès de l'espérance révolutionnaire dans un salut terrestre constitue l'événement spirituel de cette fin de siècle. Le nihilisme contemporain signe l'échec de ces démarches de substitution, sans que l'ancienne croyance soit pour autant redevenue possible.

La sécularisation a marqué la fin de la fonction structurante de la religion au sein de la société. Dotée désormais du statut d'« opinion » (parmi d'autres), la religion a progressivement été rabattue sur la sphère privée. Parallèlement, les systèmes politiques se sont réorganisés sur la base, eux aussi, d'une sécularisation des concepts religieux (la « théologie politique »). Sous

l'influence de l'idéologie libérale, on a assisté à la dissociation de la société civile et de l'Etat.

En s'adossant à une citation (apocryphe) de Malraux, certains croient discerner aujourd'hui l'annonce d'un « retour du religieux ». Je n'en crois rien. Ce n'est pas à un « retour du religieux » que nous assistons, mais au contraire à la dissolution de plus en plus accélérée de toute forme d'emprise religieuse sur la société. C'est particulièrement vrai en Europe, où l'on n'aperçoit nulle part l'amorce d'une reconstitution d'un ordre social ordonné aux principes de la religion. Mais même ailleurs, dans les pays arabo-musulmans par exemple, ce que l'on interprète comme un retour en force du religieux relève surtout de son instrumentalisation par la politique. L'activité bruyante des « fous de Dieu » (« intégristes », « ultra-orthodoxes », « fondamentalistes » religieux) est elle-même paradoxalement le fruit de leur isolement grandissant. L'essor des sectes, de son côté, traduit seulement un malaise, une insatisfaction. De façon plus générale, le recours à l'appartenance religieuse n'est qu'une manifestation parmi d'autres d'un vaste mouvement de composition de la subjectivité, où s'exprime avant tout une quête d'identité. Comme le remarque Marcel Gauchet dans son dernier livre, cette tendance procède « bien davantage d'une adaptation de la croyance aux conditions modernes de la vie sociale et personnelle qu'[elle] ne nous ramène à la structuration religieuse de l'établissement humain » (6). L'erreur serait ici de confondre le « religieux » avec la simple croyance, toujours présente, éventuellement réactivable, mais dont le statut a profondément changé. Dans la mesure où la vie publique est désormais totalement immanente, où il n'y a plus de « politique de Dieu » possible, la croyance n'est plus rien d'autre qu'une opinion. Elle ne fait plus sens collectivement, elle n'organise plus la société. Elle n'est plus qu'une donnée individuelle.

Le fait nouveau, en revanche, est l'apparition de l'individualisme public, c'est-à-dire d'un individualisme qui ne se contente plus d'être cantonné dans le privé, mais qui vise à faire un usage public des droits privés, c'est-à-dire à obtenir la reconnaissance politique et institutionnelle de ce que sont les individus dans la sphère personnelle ou civile. D'où la vogue des revendications tendant à obtenir la reconnaissance publique des identités sexuelles, culturelles, ethniques, linguistiques, etc. Ce phénomène est significatif d'un redéploiement de la problématique de l'identité, non d'un « retour au religieux ».

La « religion » ne peut faire sens que pour autant qu'elle *in-forme* la société globale, ce qui exige que ses principes soient partagés par la plupart ou par tous. On n'en est plus là depuis longtemps. L'Eglise en a été la première victime, mais aussi la première responsable : la séparation du temporel et du spirituel qu'elle a imposée a causé sa perte. L'autorité des cléricatures laïques s'est ensuite effondrée à son tour. La politique ne propose plus de réponse globale, à commencer par une réponse à la question du sens de l'existence.

L'autorité publique est ainsi « neutralisée » au moment même où, du fait de la « publicisation » du privé, elle se voit plus que jamais confrontée à une demande de sens. L'Etat n'oriente plus rien. Il est seulement censé garantir la cohésion du tout dans une société définitivement éclatée, ce à quoi il parvient de plus en plus difficilement parce qu'il tend à fonctionner lui-même sur le modèle du marché, c'est-à-dire sous l'horizon illusoire de la régulation automatique.

L'athéisme se perd dans la mesure où Dieu ne relève plus que de l'option personnelle. La laïcité n'a plus d'adversaires à sa mesure, et le christianisme postmoderne ne suscite plus les critiques virulentes que l'Eglise avait eu hier à affronter. Personne n'est plus contre le pape, à condition qu'il n'impose de règles morales à personne. Situation paradoxale. D'un côté, les Eglises s'étiolent, de l'autre les associations de libres-penseurs n'ont plus de raison d'être. De part et d'autre, les antagonismes disparaissent. L'indifférentisme et la neutralisation ont remplacé les prises de position tranchées. *Anything goes*.

5

Je ne sais si les considérations qui précèdent rentrent dans le cadre de l'enquête sur Dieu ouverte par *Eléments*. J'y ajouterai quelques brèves réponses personnelles. Dieu donne-t-il un sens au monde ? Il lui en donne un sans conteste, mais un sens qui n'est pas le sien. Un « monde sans Dieu », je veux dire sans ce Dieu-là, ne serait pas privé de sens, mais en mesure de retrouver le sien. Je n'ai personnellement eu aucune expérience du divin (je suis le contraire d'un mystique). J'ai en revanche éprouvé le sens du sacré dans un certain nombre de sites privilégiés, depuis Delphes jusqu'à Machu Picchu. Le sacré est pour moi indissociable d'un lieu. Je ne me rattache à aucune religion et ne ressens le besoin de me rattacher à aucune. Comme j'ai l'esprit théologique, l'intérêt que je porte aux systèmes de croyance est d'ordre purement intellectuel, c'est-à-dire lié au désir de connaître.

J'ai plus d'estime pour les croyants que pour les incroyants, mais ce qu'ils croient me paraît rarement digne de foi. Je suis hostile à toute métaphysique, parce qu'au contraire de l'ontologie elle ne pense pas la différence entre l'E tre et l'étant et n'accorde au réel qu'un statut d'existence inférieur. Je suis étranger à toute forme de messianisme, à toute idée de rédemption et de salut. Je ne crois pas un instant que la « religion » ait quoi que ce soit à voir avec la morale. La sympathie que j'éprouve pour certaines formes de pensée ou de spiritualité orientales ne parvient pas à dépasser l'extériorité dans laquelle je me trouve par rapport à elles. Dans l'univers du paganisme, je ne suis pas un croyant, mais un familier. J'y trouve plaisir et réconfort, non pas révélation. Je crois que le monde est éternel et infini. Et j'aime aussi cette phrase de Nietzsche : « C'est notre goût maintenant qui décide contre le christianisme, ce ne sont plus nos arguments » (7).

Dans un passage célèbre, Heidegger écrit : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Etre que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot “Dieu” » (8). Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, il écrit aussi : « La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut évoque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin approche le dieu ». Et encore, dans « Les hymnes de Hölderlin » : « Le fait que les dieux se soient enfuis ne veut pas dire que le divin ait disparu du *Dasein* de l'homme, cela veut dire qu'il règne justement, mais sous une forme inaccomplie, une forme crépusculaire et sombre et cependant puissante ». Cette incitation à retrouver le dieu —le « dernier dieu », celui qui est à la fois le plus nouveau et le plus ancien —à partir de la détresse de son absence me paraît plus actuelle que jamais. « Nous venons trop tard pour les dieux et trop tôt pour l'Etre », dit encore Heidegger. C'est bien cela. La question n'est pas de savoir si « Dieu » existe ou non, mais si le divin se rapproche ou se dérobe. « Dieu », pour moi, est au sens strict : rien. Les dieux : la possibilité d'une présence.

A. B.

1. Contrairement à la désignation indo-européenne de l'être, le verbe hébraïque *hâyâh*, « être », marque un temps inaccompli. Il désigne le plus souvent une existence qui se manifeste par une activité.

2. « Séminaire de Zurich », in *Po&sie*, 13, 1980, p. 60.

3. Cette idée a quelques précédents grecs (cf. Plutarque, *De E apud Delphos*). Cependant, chez les Grecs, c'est l'Etre qui se voit attribuer toutes les caractéristiques du divin, tandis que dans la métaphysique chrétienne, c'est le Dieu créateur qui se voit considéré comme l'Etre.

4. « Le judaïsme n'est pas une “religion”. Toute comparaison entre le judaïsme et ce que les autres cultes considèrent comme formant l'essence de leur croyance est inadmissible» (*Kountrass*, janvier-février 1999, p. 68).

5. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1958, p. 313.

6. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998, p. 247.

7. *Le gai savoir*, aph. 132.

8. « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, Gallimard, 1966, pp. 133-134.